EMILE DURKHEIM

A CIÊNCIA SOCIAL E A ACÇÃO

TRADUÇÃO
DE
INÊS DUARTE FERREIRA

301
D963c

LIVRARIA BERTRAND
APARTADO 37 — AMADORA

15

O DUALISMO DA NATUREZA HUMANA E AS SUAS CONDIÇÕES SOCIAIS

EMBORA a sociologia se defina como a ciência das sociedades, na realidade, ela não se pode referir a grupos humanos, que são o objecto imediato das suas investigações, sem atingir finalmente o indivíduo, elemento último de que estes grupos são constituídos. Pois a sociedade só se pode constituir na condição de penetrar nas consciências individuais e de as moldar «à sua imagem e semelhança»; sem querer dogmatizar excessivamente, pode-se portanto dizer com segurança que muitos dos nossos estados mentais e dos mais essenciais têm uma origem social. Aqui, é o todo que, em larga medida, forma a parte; por conseguinte, é impossível procurar explicar o todo sem explicar a parte, pelo menos por via indirecta. O produto por excelência da actividade colectiva é esse conjunto de bens intelectuais e morais a que se chama civilização. Mas, por outro lado, foi a civilização que fez do homem o que ele é; é ela que o distingue do animal. O homem só é homem porque é civilizado. Procurar as causas e as condições de que a civilização depende é portanto procurar igualmente as causas e as condições daquilo que há de mais especificamente humano no homem. É assim que a sociologia, apoiando-se embora na psicologia sem a qual não poderia passar, lhe traz por sua vez um contributo que iguala e ultrapassa em importância os serviços que dela recebe. É unicamente através da análise histórica que nos podemos dar conta do que o homem é constituído; pois ele só se formou ao longo da história.

A obra que recentemente publicámos sobre as *Formes élémentaires de la vie religieuse* permite ilustrar com um exemplo esta verdade geral. Procurando estudar sociologicamente os fenómenos religiosos, fomos levados a antever uma maneira de explicar cientificamente uma das particularidades mais características da nossa natureza. Como, para surpresa nossa, o princípio no qual assenta esta explicação não parece ter sido percebido pelos críticos que, até hoje, falaram deste livro, pareceu-nos que poderia ter interesse expô-lo sumariamente aos leitores de *Scientia.*

I

Esta particularidade é a dualidade constitucional da natureza humana.

Desta dualidade, o homem sempre teve um vivo sentimento. Efectivamente, ele sempre se concebeu como que formado por dois seres radicalmente heterogéneos: o corpo, por um lado, a alma, do outro. Enquanto a alma é representada sob forma material, a matéria de que ela é constituída passa por não ser da mesma natureza que o corpo. Diz-se que ela é mais etérea, mais subtil, mais plástica, que não afecta os sentidos como os objectos propriamente ditos, que não está sujeita às mesmas leis, etc. Não só estes dois seres são substancialmente diferentes, como são, em larga medida, independentes um do outro, estando mesmo frequentemente em conflito. Durante séculos pensou-se que a alma podia, mesmo nesta vida, escapar-se ao corpo e, longe, levar uma existência autónoma. Mas é sobretudo na morte que esta independência se afirmou sempre mais nitidamente. Enquanto o corpo se dissolve e morre, a alma sobrevive-lhe, e, nestas novas condições, prossegue, durante mais ou menos tempo, o curso dos seus destinos. Pode-se mesmo dizer que, embora estreitamente associados, a alma e o corpo não pertencem ao mesmo mundo. O corpo faz parte integrante do universo material, tal como o conhecemos pela experiência sensível; a pátria da alma está algures noutro sítio para onde a alma constantemente tende a voltar. Esta pátria é o mundo

das coisas sagradas. Tem assim uma dignidade que foi sempre recusada ao corpo; enquanto este é considerado essencialmente profano, ela inspira algo como esses sentimentos que são sempre reservados para o que é divino. Ela é feita da mesma substância que os seres sagrados: diferindo apenas deles pelo grau.

Uma crença assim universal e permanente não poderia ser puramente ilusória. Para que, em todas as civilizações conhecidas, o homem se tenha sentido duplo, é preciso que haja nele algo que tenha dado origem a este sentimento. A análise psicológica vem efectivamente confirmá-lo: ela volta a encontrar a mesma dualidade no próprio seio da nossa vida interior.

A nossa inteligência assim como a nossa actividade apresentam duas formas muito diferentes: há as sensações [1] e as tendências sensíveis por um lado, o pensamento conceitual e a actividade moral por outro. Cada uma destas duas partes de nós próprios gravita em volta de um pólo que lhe é próprio, e estes dois pólos não são unicamente distintos, são opostos. Os nossos apetites sensíveis são necessariamente egoístas; têm por objectivo a nossa individualidade e só ela. Quando satisfazemos a nossa fome, a nossa sede, etc., sem que qualquer outra tendência esteja em jogo, somos nós próprios e unicamente nós que estamos a satisfazer[2]. Pelo contrário, a actividade moral reconhece-se porque as regras de comportamento pelas quais ela se rege são susceptíveis de serem universalizadas; ela prossegue, pois, por definição, fins impessoais. A moralidade só começa com o desinteresse e a ligação a qualquer outra coisa que não nós próprios[3]. Igual contraste no campo intelectual. Uma sensação de cor ou de som está directamente dependente do meu organismo individual e não a posso desligar dele. É-me impos-

[1] Às sensações, devemos acrescentar as imagens; mas como estas não passam de sensações sobrevivendo a si próprias, parece-nos inútil mencioná-las separadamente. O mesmo acontece com os conglomerados de imagens e de sensações que são as percepções.

[2] Há, sem dúvida, sentimentos egoístas que não têm por objecto coisas materiais. Mas os apetites sensíveis são, por excelência, o tipo das tendências egoístas. Pensamos mesmo, que os sentimentos que nos ligam a um objecto de outro género, seja qual for a função que o móbil egoista aí desempenhe, implicam necessariamente um movimento de expansão para fora de nós próprios que ultrapassa o egoísmo puro. É o caso, por exemplo, do amor, da glória, do poder, etc.

[3] Ver a comunicação que dirigimos à Société Française de Philosophie sobre a determinação do facto moral (*Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1906, p. 113 e segs.) (in *Sociologie et philosophie*, ed. 1963, p. 49 e segs.).

sível fazê-la passar da minha consciência para a consciência de outrem. Bem posso convidar alguém a colocar-se face ao mesmo objecto e a sujeitar-se à sua acção, mas a percepção que esse alguém terá será obra sua e será sua, tal como a minha me é própria. Pelo contrário, os conceitos são sempre comuns a uma pluralidade de homens. Constituem-se graças às palavras; ora tanto o vocabulário como a gramática de uma língua não são obra nem propriedade de ninguém em particular; são o produto de uma elaboração colectiva e exprimem a colectividade anónima que as emprega. A noção de homem ou de animal não me é pessoal; é-me, em grande medida, comum a todos os homens que pertencem ao mesmo grupo social que eu. Assim, por serem comuns, os conceitos são o instrumento por excelência de todo o comércio intelectual. É através deles que os espíritos comunicam. Sem dúvida, cada qual individualiza, ao pensá-los, os conceitos que recebe da comunidade, marca-os com o seu cunho pessoal; mas não há coisa pessoal que não seja susceptível de uma individualização deste género [1].

Estes dois aspectos da nossa vida psíquica opõem-se portanto um ao outro tal como o pessoal ao impessoal. Há em nós um ser que se representa tudo em função dele próprio, do seu próprio ponto de vista, e que, em tudo o que faz, não tem outro objectivo que não ele mesmo. Mas há igualmente outro que conhece as coisas *sub speciae aeternitas*, como se participasse noutro pensamento que não o nosso, e que, ao mesmo tempo, tende a realizar, nos seus actos, fins que o ultrapassam. A velha fórmula *Homo duplex* verifica-se portanto pelos factos. Longe de sermos simples, a nossa vida interior tem como que um duplo centro de gravidade. Há, por um lado, a nossa individualidade e, mais especialmente, o nosso corpo que a apoia [2]; por outro, tudo o que em nós exprime algo que não nós próprios.

[1] Não pensamos dever recusar ao indivíduo a faculdade de formar conceitos. Ele aprendeu com a colectividade a formar representações deste género. Mas, mesmo os conceitos que ele forma deste modo têm o mesmo carácter que os outros: foram construídos de modo a poderem ser universalizados. Mesmo quando obra de uma personalidade, eles são, em parte, impessoais.

[2] Dizemos a *nossa individualidade* e não a *nossa personalidade*. Embora as duas palavras sejam muitas vezes tomadas uma pela outra, é importante distingui-las com o maior cuidado. A personalidade é feita essencialmente de elementos supra-individuais. (Quanto a este ponto, consultar *Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 386-390.)

Estes dois grupos de estados de consciência não são apenas diferentes pelas suas origens, e pelas suas propriedades; há entre eles um verdadeiro antagonismo. Contradizem-se e negam-se mutuamente. Não nos podemos entregar a fins morais sem dependermos de nós mesmos, sem afastarmos os instintos e as inclinações mais enraizadas no nosso corpo. Não há acto moral que não implique sacrifício, uma vez que, tal como Kant bem o mostrou, a lei do dever não se pode fazer obedecer sem humilhar a nossa sensibilidade individual ou, como ele dizia, «empírica». Este sacrifício, podemos perfeitamente aceitá-lo sem resistência e até com entusiasmo. Mas, mesmo quando realizado num alegre entusiasmo, não deixa de ser real; a dor que o asceta procura espontaneamente não deixa de ser dor. E esta antinomia é tão profunda e tão radical que nunca pode ser rigorosamente resolvida. Como poderíamos nós pertencer-nos inteiramente e pertencer inteiramente aos outros ou inversamente? O eu não pode ser inteiramente algo a não ser ele mesmo, caso contrário dissolver-se-ia. É o que acontece no êxtase. Para pensar, é preciso ter uma individualidade. Mas, por outro lado, o eu não pode ser inteira e exclusivamente ele mesmo, senão esvaziar-se-ia de qualquer conteúdo. Se, para pensar, é preciso ser, é igualmente preciso ter coisas em que pensar. Ora, a que é que a consciência ficaria reduzida, se apenas exprimisse o corpo e os seus estados? Não podemos viver sem nos representarmos o mundo que nos envolve, todo o género de objectos que o enchem. Mas, pelo simples facto de os representarmos, eles entram em nós e tornam-se assim parte de nós próprios; por conseguinte, dependemos deles e agarramo-nos a eles ao mesmo tempo que a nós. Há, desde logo, em nós alguma outra coisa a solicitar a nossa actividade. É um erro pensar que nos é fácil viver como egoístas. O egoísmo absoluto, tal como o altruísmo absoluto, são limites ideais que nunca podem ser alcançados na realidade. São estados de que nos podemos aproximar infinitamente sem nunca os realizar totalmente.

Tal é a ordem dos nossos conhecimentos. Só compreendemos com a condição de pensar por conceitos. Mas a realidade sensível não é feita para entrar por si e espontaneamente no âmbito dos nossos conceitos. Ela resiste-lhes e, para a vergar, é preciso, em certa medida, violentá-la, submetê-la a todo o género de operações laboriosas que a alteram para a tornar assimilável ao espírito e nunca nós conseguimos vencer completamente as suas resistências.

Nunca os nossos conceitos conseguem dominar as nossas sensações e traduzi-las em termos inteiramente inteligíveis. Só tomam uma forma conceitual na condição de perder o que há de mais concreto nelas, o que faz com que se dirijam ao nosso ser sensível e conduzam à acção; elas tornam-se então em algo de morto e de congelado. Não podemos portanto compreender as coisas sem renunciar, em parte, a sentir a sua vida e não podemos senti-la sem renunciar a compreendê-la. Sem dúvida, sonhamos por vezes com uma ciência que exprima adequadamente todo o real. Mas isso é um ideal de que nos podemos aproximar sem limite, mas que nos é impossível atingir.

A nossa contradição interna é uma das características da nossa natureza. Segundo Pascal, o homem é, ao mesmo tempo, «anjo e bicho» sem ser exclusivamente nem um nem outro. Donde resulta que nunca estamos completamente em acordo connosco mesmos, visto que não podemos seguir uma das nossas duas naturezas sem que a outra sofra com isso. As nossas alegrias nunca podem ser puras; há sempre uma dor que se mistura, visto que não saberíamos satisfazer simultaneamente os dois seres que estão em nós. É este desacordo, esta divisão perpétua contra nós mesmos que constitui, ao mesmo tempo, a nossa grandeza e a nossa miséria: a nossa miséria porque nos vimos assim condenados a viver no sofrimento; a nossa grandeza também, porque é por isso que nos singularizamos entre todos os seres. O animal caminha para o prazer num movimento unilateral e exclusivo: só o homem se vê obrigado a dar normalmente ao sofrimento um lugar na sua vida.

Assim, a antítese tradicional do corpo e da alma não é uma vã concepção mitológica, sem fundamento na realidade. É bem verdade que realizamos uma antinomia. Mas levanta-se então uma questão que nem a filosofia nem a psicologia positiva podem evitar: de onde vem esta dualidade e esta antinomia? De onde vem, para retomar outra palavra de Pascal, que sejamos este «monstro de contradições» que nunca se pode satisfazer completamente a si mesmo? Se este estado singular é um dos traços distintivos da humanidade, a ciência do homem deve procurar revelá-lo.

II

No entanto, as soluções que foram propostas para este problema não são nem numerosas nem variadas.

Duas doutrinas, que tiveram grande importância na história do pensamento, pretendem levantar a dificuldade negando-a, ou seja, fazendo da dualidade do homem uma simples aparência; é o monismo empírico ou idealista.

Segundo o primeiro, os conceitos não passam de sensações mais ou menos elaboradas: consistiriam inteiramente num grupo de imagens semelhantes às quais uma mesma palavra daria uma espécie de individualidade; mas não teriam realidade para além dessas imagens e das sensações de que elas são o prolongamento. Do mesmo modo, a actividade moral não seria mais do que um outro aspecto da actividade interessada: o homem que obedece ao dever não faz mais que obedecer ao seu interesse. Nestas condições, o problema desaparece: o homem é um e, se nele se produzirem graves conflitos, é porque ele não age nem pensa conforme à sua natureza. O conceito, bem interpretado, não se deveria opor à sensação à qual deve a sua existência e o acto moral não poderia entrar em conflito com o acto egoísta visto que, no fundo, procede de motivações utilitárias. Infelizmente, os factos que a questão levanta subsistem. Mas o homem sempre foi um descontente e um inquieto; sempre se sentiu em conflito, dividido contra si mesmo e as crenças e as práticas às quais, em todas as sociedades e em todas as civilizações, ele dava mais importância, tinham e têm ainda por objectivo, não suprimir estas divisões inevitáveis, mas atenuar as suas consequências e dar-lhes um sentido e uma finalidade, torná-las mais facilmente suportáveis, ou pelo menos reconfortá-lo. É inadmissível que este estado de mal-estar universal e crónico tenha sido produto de uma simples aberração, que o homem tenha sido o causador do seu próprio sofrimento e que a ele se tenha estupidamente obstinado se a sua natureza o predispusesse a viver harmonicamente; pois a experiência há muito que devia ter dissipado tão deplorável erro. Devíamos pelo menos explicar de onde pode provir esta cegueira inconcebível. Sabe-se, aliás, como são graves as objecções que a hipótese empírica levanta. Ela nunca pode explicar como é que o inferior se podia tornar superior, como

é que a sensação individual, obscura e confusa, se podia tornar num conceito impessoal, claro e distinto, e como é que o interesse se podia transformar em desinteresse.

O mesmo se passa com o idealismo absoluto. Também para ele a realidade é una: ela é feita unicamente de conceitos, tal como para o empírico ela é exclusivamente feita de sensações. O mundo, para uma inteligência absoluta que visse as coisas como são, apareceria como um sistema de noções definidas, ligadas umas às outras por relações igualmente definidas. Quanto às sensações, elas nada são por si mesmas; não passam de conceitos confusos e emaranhados uns nos outros. O aspecto sob o qual elas se nos revelam pela experiência vem unicamente do facto de nós não sabermos distinguir os elementos. Nestas condições, não haveria portanto oposição fundamental nem entre nós e o mundo, nem entre as diferentes partes de nós próprios. Aquela que nós pensamos ver seria devida a um simples erro de perspectiva que bastaria corrigir. Mas então, dever-se-ia verificar que ela se atenua progressivamente à medida em que o campo do pensamento conceitual se alarga, à medida em que aprendemos a pensar menos por sensação e mais por conceitos, quer dizer, à medida em que a ciência se desenvolve e se torna um factor mais importante da nossa vida mental. Infelizmente, a história está longe de confirmar estas esperanças optimistas. Pelo contrário, a inquietação humana parece ser crescente. As religiões que mais insistem nas contradições com as quais nos debatemos, que mais se preocupam em nos mostrar o homem como um ser atormentado e sofredor, são as grandes religiões dos povos modernos, enquanto os cultos grosseiros das sociedades inferiores respiram e inspiram uma confiança radiosa[1]. Ora, o que estas religiões exprimem é a experiência vivida pela humanidade: seria muito surpreendente que a nossa natureza se unificasse e harmonizasse, quando o que sentimos é que os nossos conflitos aumentam. Aliás, mesmo supondo que estes conflitos fossem apenas superficiais e aparentes, ainda seria preciso verificar tal aparência. Se as sensações nada são para além de conceitos, seria ainda preciso explicar porque é que estes não se revelam tal como são, e, pelo contrário, nos parecem confusos e emaranhados. Que é que lhes

[1] Ver *Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 320-321, 580.

pode ter imposto uma indistinção manifestamente contrária à sua natureza? Aqui, o idealismo enfrenta dificuldades inversas àquelas que tão frequente e legitimamente se objectou ao empirismo. Se nunca se explicou como é que o inferior se pôde tornar superior, como é que a sensação, continuando embora a ser ela mesma, pôde ser elevada à dignidade de conceito, é igualmente difícil compreender como é que o superior se tornou inferior, como é que o conceito se pôde ter alterado e degenerado de modo a tornar-se sensação. Esta queda não pode ter sido espontânea. Foi necessariamente determinada por algum princípio contrário. Mas não há lugar para semelhante princípio numa doutrina essencialmente monista.

Se pusermos de parte estas teorias que suprimem o problema mais do que o resolvem, as únicas consequentes e que mereçam uma análise limitam-se a afirmar o facto de que se trata de explicar sem o apreciarem.

Há, primeiramente, a explicação ontológica que Platão formulou. O homem seria duplo porque nele se encontram dois mundos: o da matéria incompreensível e amoral, por um lado, e o das Ideias, do Espírito e do Bem, por outro. Estes dois mundos, por serem naturalmente opostos, estão em conflito dentro de nós e, uma vez que dependemos de um e de outro, estamos necessariamente em conflito com nós mesmos. Mas se esta resposta metafísica tem o mérito de afirmar, sem o procurar minimizar, o facto que se trata de explicar, ela limita-se a distinguir os dois aspectos da natureza humana sem os analisar. Dizer que somos duplos porque há em nós duas forças contrárias, é repetir o problema em termos diferentes, não é resolvê-lo. Seria ainda preciso dizer-nos de onde vêm estas duas forças e qual o porquê da sua oposição. Sem dúvida, podemos admitir que o mundo das Ideias e do Bem encerre em si mesmo a razão da sua existência, dada a excelência que lhe é atribuída. Mas como sucede então que, exterior a si, haja um princípio de mal, de obscuridade, de não-ser? Qual a função útil que ele pode ter?

O que se compreende ainda menos é como estes dois mundos, que em tudo se opõem e que, por conseguinte, se deveriam afastar e excluir mutuamente, tenham no entanto tendência para se unirem e se penetrarem de modo a originarem os seres mistos e contradi-

tórios que somos. O seu antagonismo deveria, ao que parece, mantê-los fora um do outro e tornar o seu acasalamento impossível. Para empregar a linguagem de Platão, a Ideia, que é por definição perfeita, encerra a plenitude do ser; ela basta-se a si mesma; só tem necessidade de si para existir. Porque se abaixaria ela à matéria cujo contacto só a pode desnaturar e fazer perder a si mesma? Por outro lado, porque é que a matéria aspiraria ao princípio contrário que nega e porque é que ela se deixaria penetrar por ele? Enfim, o homem é por excelência o teatro da luta que acabamos de descrever; não a encontramos nos outros seres. No entanto o homem não é o único onde, segundo esta hipótese, os dois mundos se deveriam encontrar.

Ainda menos explicativa é a teoria que mais correntemente satisfaz: fundamenta-se o dualismo humano, não mais nos dois princípios metafísicos que estariam na base de toda a realidade mas na existência em nós de duas faculdades antitéticas. Temos simultaneamente uma faculdade de pensar sob as diversas espécies do individual, é a sensibilidade; e uma faculdade de pensar sob as espécies do universal e do impessoal, é a razão. A nossa actividade apresenta por sua vez caracteres totalmente opostos, consoante depende de motivos sensíveis ou de motivos racionais. Kant, mais do que ninguém, insistiu no contraste entre a razão e a sensibilidade, entre a actividade racional e a actividade sensível. Mas, se esta classificação dos factos é perfeitamente legítima, ela não traz solução alguma ao problema que nos preocupa. Dado que temos simultaneamente uma aptidão para viver de modo pessoal e de modo impessoal, o que se trata de saber é, não que nome dar a estas duas aptidões contrárias, mas como é que elas coexistem num único e mesmo ser, não obstante a sua oposição. Como acontece pois que possamos participar simultaneamente nestas duas existências? Porque seremos nós feitos de duas metades que parecem pertencer a dois seres diferentes? Quando se atribuiu um nome diferente a uma e a outra, não se avançou um passo na questão.

Se nos contentamos demasiadas vezes com esta resposta verbal é que, geralmente, consideramos a natureza mental do homem como uma espécie de dado último que não tem de ser explicado. Pensamos portanto estar tudo dito quando se relacionou tal ou tal facto, de que procuramos as causas, com uma faculdade humana. Mas porque é que o espírito humano, que afinal não passa de um sistema de fenómenos comparáveis a outros fenómenos observáveis, estaria fora e acima da explicação? Sabemos actualmente que o nosso organismo é o produto de uma génese; porque haveria de ser diferente relativamente à nossa constituição psíquica? E se há em nós algo que exija uma explicação urgente é justamente a estranha antítese que ele realiza.

III

De resto, o que dissemos pelo caminho quanto à forma religiosa sob a qual o dualismo humano sempre se exprimiu é suficiente para se poder antever que a resposta à questão levantada deve ser procurada num sentido totalmente diferente. A alma, dizíamos, foi sempre considerada como uma coisa sagrada; ela surge-nos como uma parcela da divindade que vive apenas durante um certo tempo uma vida terrestre e que tende, como que de si própria, a voltar ao seu lugar de origem. Sob este aspecto ela opõe-se ao corpo que é considerado profano; e tudo o que, na nossa vida mental, depende directamente do corpo, as sensações, os desejos sensíveis, partilha o mesmo carácter. Por isso as qualificamos de formas inferiores da nossa actividade, enquanto à razão e à actividade moral atribuímos uma maior dignidade: são estas faculdades pelas quais, ao que dizem, comunicamos com Deus. Até o homem mais independente de qualquer crença confessional imagina esta oposição de uma forma, senão idêntica, pelo menos comparável. Atribuímos às nossas diferentes funções psíquicas um valor desigual: elas têm uma hierarquia própria e são as que mais baixo se situam no corpo que mais baixo estão na hierarquia. Aliás, nós mostrámos[1] que não há moral que não esteja associada à religiosidade; mesmo para o espírito laico, o Dever, o imperativo moral, é uma coisa grandiosa e sagrada e a razão, auxiliar indispensável da actividade moral, inspira naturalmente sentimentos análogos. Atribuímos-lhe igualmente uma espécie de excelência e de valor

[1] Ver «La détermination du fait moral», in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1906, p. 125 (in *Sociologie et philosophie*, 1963, p. 69).

incomparável. A dualidade da nossa natureza não passa portanto de um caso particular dessa divisão das coisas em sagradas e profanas que verificamos na base de todas as religiões e deve explicar-se segundo os mesmos princípios.

Ora foi precisamente esta a explicação que tentámos na obra já citada *Formes élémentaires de la vie religieuse*. Preocupámo-nos em mostrar que as coisas sagradas são simplesmente ideais colectivos que se fixaram em objectos materiais [1]. As ideias e os sentimentos elaborados por uma colectividade, qualquer que ela seja, são investidos, devido à sua origem, de um ascendente e de uma autoridade que fazem com que os indivíduos que os pensam e que neles acreditam os representem sob a forma de forças morais que os dominam e que os apoiam. Quando estes ideais impelem a nossa vontade, sentimo-nos conduzidos, dirigidos, arrastados por energias singulares que, manifestamente, não vêm de nós, mas que se nos impõem, para com as quais temos sentimentos de respeito, de temor reverencial, mas também de reconhecimento devido ao conforto que recebemos; pois elas não se podem comunicar a nós sem fazerem apelo ao nosso tom vital. E estas virtudes *sui generis* não são devidas a nenhuma acção misteriosa; são simplesmente efeitos dessa operação psíquica, cientificamente analisável, mas singularmente criadora e fecunda, a que chamamos fusão, a comunhão de uma pluralidade de consciências individuais numa consciência comum. Mas, por outro lado, as representações colectivas não se podem constituir senão encarnando-se em objectos materiais, coisas, seres de todas as espécies, figuras, movimentos, sons, palavras, etc., que os traduzem exteriormente e os simbolizam; pois só exprimindo os seus sentimentos, traduzindo-os através de sinais e simbolizando-os exteriormente, as consciências individuais, naturalmente fechadas umas às outras, podem sentir que comunicam e que estão em harmonia[2]. As coisas que desempenham esta função participam necessariamente dos mesmos sentimentos que os estados mentais que elas representam e, a bem dizer, materializam.

[1] Ver *Formes élémentaires de la vie religieuse*, pp. 268-342. Não podemos reproduzir aqui os factos e as análises nas quais se apoia a nossa tese: limitamo-nos a lembrar sumariamente as principais etapas da argumentação desenvolvida no nosso livro.

[2] Ibidem, p. 329 e segs.

Também elas são respeitadas, temidas ou procuradas como forças benéficas. Não estão portanto colocadas no mesmo plano que as coisas vulgares, as quais apenas interessam a nossa individualidade física; são postas à parte por estas últimas; conferimos-lhes um lugar perfeitamente distinto no conjunto do real; separamo-los; é nesta separação radical que consiste essencialmente o carácter sagrado[1]. E este sistema de concepções não é puramente imaginário e alucinatório; pois as forças morais que estas coisas despertam em nós são bem reais, como o são as ideias que as palavras nos lembram depois de terem servido para as formar. É disto que provém a influência dinamogénica que as religiões desde sempre exerceram sobre os homens.

Mas estes ideais, produto da vida em grupo, não se podem constituir, nem sobretudo subsistir, sem penetrarem nas consciências individuais e sem aí se organizarem de modo duradouro. Estas grandes concepções religiosas, morais, intelectuais que as sociedades extraem do seu seio durante os períodos de efervescência criadora, os indivíduos levam-nas consigo uma vez que o grupo se dissolveu e que a comunhão social se realizou. Sem dúvida, depois de terminado o período de efervescência, e quando cada qual, retomando a sua existência privada, se afasta da fonte de onde lhe vieram este calor e esta vida, ela não se mantém no mesmo grau de intensidade. No entanto ela não se extingue visto que a acção do grupo não acaba por completo, mas vem perpetuamente dar a estes grandes ideais um pouco da força que lhes pode atenuar as paixões egoístas e as preocupações pessoais do dia-a-dia: é para isto que servem as festas públicas, as cerimónias, os diversos ritos. Só que, vindo-se assim associar à nossa vida individual, estes diversos ideais por sua vez individualizam-se: estreitamente relacionadas com as nossas outras representações, harmonizam-se com elas, com o nosso temperamento, com o nosso carácter, os nossos hábitos, etc. Cada qual os marca com o seu cunho próprio; é assim que cada um tem a sua maneira pessoal de pensar as crenças da sua Igreja, as regras da moral comum, as noções fundamentais que servem de quadro ao pensamento conceitual. Mas, ao mesmo tempo que se particularizam e se tornam elementos da nossa personalidade,

[1] Ver *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 53 e segs.

os ideais colectivos não deixam de conservar a sua propriedade característica, ou seja, o prestígio que lhes é conferido. Embora sendo nossos, eles exprimem-se em nós num tom totalmente diferente do resto dos estados de consciência: ordenam-nos, impõem-nos o respeito, não nos sentimos no mesmo plano do que eles. Damo-nos conta que eles representam em nós algo de superior a nós. Não é portanto sem razão que o homem se sente duplo. Há realmente nele dois grupos de estados de consciência que contrastam entre eles pelas suas origens, a sua natureza e os fins que se propõem. Uns apenas exprimem o nosso organismo e os objectos com os quais ele está mais directamente em ligação. Estritamente individuais, eles ligam-nos apenas a nós próprios e não podemos separá-los de nós assim como não nos podemos separar do nosso corpo. Os outros, pelo contrário, vêm-nos da sociedade; traduzem-na em nós e ligam-nos a algo que nos ultrapassa. Sendo colectivos, são impessoais; orientam-nos para fins que são comuns aos outros homens; é por eles e só por eles que podemos comunicar com os outros. É portanto bem verdade que somos formados de duas partes e como que de dois seres, os quais, embora associados, são constituídos por elementos muito diferentes e orientam-nos em sentidos opostos.

Esta dualidade corresponde, em suma, à dupla existência que levamos simultaneamente: uma puramente individual, que tem as suas raízes no nosso organismo, a outra social, que não é mais do que o prolongamento da sociedade. A própria natureza dos elementos entre os quais existe o antagonismo que acabamos de descrever testemunha que é essa a sua origem. É efectivamente entre as sensações e os desejos sensíveis, por um lado, a vida intelectual e moral, por outro, que ocorrem os conflitos de que demos exemplos. Ora, é evidente que paixões e tendências egoístas derivam da nossa constituição individual, enquanto a nossa actividade racional, quer teórica quer prática, depende directamente de causas sociais. Tivemos muitas vezes ocasião de afirmar que as regras da moral são normas elaboradas pela sociedade [1]; o carácter obrigatório que as caracteriza não é mais do que a própria autoridade da sociedade comunicando-se a tudo o que dela sai. Por outro lado, no livro

[1] *Division du travail social, passim.* «A determinação do facto moral», in *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 1906.

que é ocasião do presente estudo e cuja consulta indicamos, esforçamo-nos por mostrar que os conceitos, matéria de todo o pensamento lógico, eram originalmente representações colectivas: o facto de eles serem impessoais é a prova que eles são produto de uma acção já de si anónima e impessoal [1]. Encontramos mesmo razões para conjecturar que estes conceitos fundamentais e eminentes a que se chamam categorias foram formados sobre o modelo de coisas sociais [2].

O carácter doloroso deste dualismo explica-se nesta hipótese. Sem dúvida, se a sociedade não fosse senão o desenvolvimento natural e espontâneo do indivíduo, estas duas partes de nós próprios harmonizar-se-iam e ajustar-se-iam uma à outra sem conflitos: a primeira, sendo apenas o prolongamento e como que o acabamento da segunda, não encontraria nesta a menor resistência. Mas, efectivamente, a sociedade tem uma natureza própria e, por conseguinte, exigências totalmente diferentes daquelas que estão implícitas na natureza do indivíduo. Os interesses do todo não são necessariamente os interesses da parte; por isso a sociedade não se pode formar nem manter sem reclamar de nós perpétuos sacrifícios que nos custam. Só por isto ela nos ultrapassa e nos obriga a nos ultrapassarmos a nós próprios; e ultrapassar-se a si próprio é, para um ser, sair em certa medida da sua natureza, o que não se pode fazer sem uma tensão mais ou menos penosa. A atenção voluntária é, como se sabe, uma faculdade que só desperta em nós sob a acção da sociedade. Ora a atenção supõe o esforço; para estarmos atentos somos obrigados a suspender o desenrolar espontâneo das nossas representações, a impedir a consciência de se deixar levar pelo movimento de dispersão que naturalmente a arrasta, numa palavra, a violentar as nossas inclinações mais imperiosas. E como a parte do ser social no ser completo que nós constituímos aumenta sempre à medida em que avançamos na história, é totalmente inverosímil que alguma vez se possa iniciar uma era onde o homem seja dispensado de resistir a si mesmo e possa viver uma vida menos tensa e mais fácil. Pelo contrário, tudo faz prever que o esforço aumentará sempre com a civilização.

[1] *Formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 616 e segs.
[2] Ibidem, pp. 12-28, p. 205 e segs., p. 336 e segs., pp. 386, 508, 627.